Tadeusz STYCZEŃ SDS

CZY ISTNIEJE ETYKA DLA NAUKOWCA?

Uczony służy człowiekowi, gdy służy prawdzie, lecz biada mu, gdyby zechciał poddać kogokolwiek z ludzi w służbę swej prawdzie.

W jaki sposób należy się zabrać do udzielenia odpowiedzi na tak postawione pytanie? Trzeba przede wszystkim zdać sobie możliwie jasno sprawę, o co właściwie w tym pytaniu chodzi. W tym celu zapytajmy najpierw, co mogłaby oznaczać przecząca odpowiedź na to pytanie: Nie ma etyki dla naukowca? Wydaje się, iż krótka refleksja nad tą odpowiedzią pozwoli nam wyraźniej uświadomić sobie, o co tu właściwie pytamy, i wskazać przez to właściwą drogę do poszukiwania odpowiedzi.

Co mogłaby zatem znaczyć odpowiedź: Nie ma etyki dla naukowca!?

Narzucają się dwa, skrajnie przeciwstawne względem siebie, warianty tej odpowiedzi.

Wariant pierwszy: Nie ma jakiejś szczególnej, nadzwyczajnej etyki dla ludzi uprawiających naukę. Uczonego obowiązuje we wszystkim, co czyni – także jako uczony – zwyczajna, ta sama dla wszystkich ludzi, etyka. Nie ma od niej dla nikogo wyjątków.

Wariant drugi: Naukowca wiąże i zobowiązuje etyka szczególna, wypływająca z jego nadzwyczajnego powołania i służby wobec wartości specyficznej, jaką jest poznanie prawdy. Zobowiązanie to usprawiedliwia wyjęcie czynności specyficznych dla dziedziny naukowego badania spod dominium zwyczajnej etyki. O tyle więc nie istnieje zwyczajna etyka dla naukowca. Istnieje dla niego etyka nadzwyczajna, w imię której należy przewidywać – dla ludzi nauki – możliwość wyjątków od etyki zwyczajnej.

Krótko: wariant pierwszy chce rozwiązać problem etyki dla uczonych likwidując go – jakoby nie było etyki szczegółowej – tymczasem etyka jest szczegółowa, lecz jako problem stosunku danego dobra do dobra osoby, co tym samym niweluje uczonych do poziomu zwykłych ludzi; wariant drugi chce problem ten rozwiązać absolutyzując dobro dla osoby, umieszczając uczonych w kategorii ludzi niezwykłych, nadzwyczajnych, jakby nadludzi.

Czy jednak wymienione warianty nie są tworem czystej imaginacji autora niniejszych słów? Wydaje mi się, że ich nie wymyśliłem. Wariant pierwszy

wychodzi na ogół spoza świata ludzi nauki i jest wyrazem ich reakcji samoobronnej przed rzeczywistą bądź tylko domniemaną agresją ze strony przedstawicieli świata nauki. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji we współczesnej genetyce i związanej z nią inżynierii genetycznej. Musimy się bronić – mówi się – przed manipulowaniem ludźmi ze strony tych, którzy uważają, że w imię nauki wolno im czynić wszystko, co tylko potrafią. Drugi wariant z kolei jest na ogół wadliwie pojętą reakcją obronną na tamtą samoobronę. Każda przesada wywołuje przesadę i tak zjawisko staje się coraz bardziej groźne. Jak można by mu przeciwdziałać?

Z formalnego punktu widzenia przedstawione warianty odpowiedzi stanowią alternatywę wyłączającą, czyli dysjunkcję, „albo – albo", „tertium non datur". Sugeruje to, że przyjęcie etyki specyficznej dla naukowca możliwe jest tylko za cenę zawieszenia wobec niego obowiązywalności zwykłej etyki, i vice versa, uznanie obowiązywalności zwykłej etyki prowadzi do uchylenia możliwości i potrzeby jakiejkolwiek etyki specyficznej dla ludzi uprawiających naukę. Czyżby tak było w rzeczywistości? Czy pomiędzy etyką tout court a etyką dla naukowca musi istnieć nieprzekraczalna przepaść, czy nie daje się pomyśleć między nimi harmonijna jedność? Czy nie jest możliwe „i" w miejsce „albo – albo", a więc koniunkcja w miejsce dysjunkcji? Czy jesteśmy z konieczności skazani na wybór jednego kosztem drugiego? Czy rzeczywiście „tertium non datur"? Oto w jaki sposób precyzuje się – dzięki metodzie „per opposita cognoscitur" – sens naszego wyjściowego pytania.

W jaki sposób można by jednak rozstrzygnąć tak oto sformułowane pytanie? Proponuję pozostać przy metodzie „per opposita". Rozważmy tedy logiczne implikacje obu wariantów przytoczonej odpowiedzi.

Wariant pierwszy zdaje się implikować, że nie istnieje żadna taka swoista wartość jak wartość poznania prawdy ze wszystkimi tej wartości swoistymi konsekwencjami, czyli wynikającymi z niej niejako autogennie funkcjami. Wśród tych konsekwencji należy wymienić – co najmniej – dwie. Wartość ta pełni (1) funkcję wyodrębniania spośród wszystkich działań ludzkich tych, które właśnie ze względu na osiągnięcie tejże wartości jako swego celu wyróżniają się jako działania naukotwórcze, jak na przykład wgląd w rzeczywistość lub ogląd rzeczywistości, obserwowanie zjawiska lub wywoływanie zjawiska dla dokonania jego obserwacji. Wartość ta pełni nadto (2) rolę zasady normatywnej dla wyróżnionej dziedziny działań, czyli w ich tylko obrębie, ale i w całym ich obrębie obowiązującej i w tym znaczeniu autonomicznej, gdyż do żadnej innej „nieredukowalnej", przez żadną inną niezastępowalnej normy. Jako bowiem właściwy cel wyróżnionych działań wartość ta staje się jedyną miarą ich efektywności jako środków prowadzących do jej urzeczywistnienia. Wartość poprzez obie te funkcje staje się po prostu zasadą logiki wewnętrznej odnośnych działań jako działań racjonalnie zdeterminowanych, ich zasadą – jak mówi T. Kotarbiński – prakseologiczną. Jedynie wtedy, gdy działający wie, po co

czyni (wartość) to, co czyni, wiedzieć może, jak winien to czynić. Otóż wariant pierwszy implikując negację wspomnianej wartości neguje tym samym i fakt, i potrzebę jej wyodrębniającej normatywnej funkcji wobec wyróżnionej dziedziny aktywności ludzkiej.

Co więcej, wariant ten implikuje redukcję samych działań naukotwórczych do działań ludzkich tout court, co oznacza po prostu negację ich istnienia, a w ostatecznej analizie oznacza negację istnienia wyodrębnionej kategorii ludzi uprawiających naukę, czyli uczonych, wśród kategorii ludzi.

W sumie więc, z punktu widzenia pierwszego wariantu, nie ma i nie stwierdza się żadnej różnicy tam, gdzie ona jest i gdzie się ją – najewidentniej – stwierdza. Działania „naukotwórcze" wyróżniają się bowiem w doświadczalnie oczywisty sposób spośród pozostałych działań ludzkich, podobnie też jak i ich podmioty: osoby uprawiające naukę, uczeni, wyróżniają się w empirycznie oczywisty sposób pośród ludzi, którzy nauki nie uprawiają.

Dodajmy jednak zaraz: Działania naukotwórcze wyróżniając się spośród pozostałych działań ludzkich nie przestają być same przez to bynajmniej działaniami ludzkimi, przeciwnie, stanowią jedynie określony gatunek działań w ich obrębie, owszem, są – i mogą w ogóle być – działaniami naukotwórczymi tylko w założeniu, że są działaniami ludzkimi, aktami człowieka jako człowieka. Analogicznie i uczeni wyróżniając się poprzez swą aktywność naukotwórczą z grona innych ludzi nie przestają sami być przez to ludźmi. „Uczony też człowiek". Nie traci ani przywileju, ani ciężaru bycia człowiekiem – aż człowiekiem, ale i tylko człowiekiem. Ten z pozoru banalny dodatek okaże się wcale ważny przy naszych dalszych rozważaniach.

Któż by chciał przystać na jawnie absurdalne konsekwencje, które wynikają z przyjęcia pierwszego wariantu? Musimy go – w imię doświadczenia i logiki – odrzucić. Odrzucić go znaczy jednak uznać to, co stanowi warunek konieczny unikania jego absurdalnych konsekwencji, czyli uznać w całym zakresie walor poznania prawdy jako wartości specyficznej, wartości więc, która wyodrębnia z całokształtu działań ludzkich autogenną dziedzinę działań naukotwórczych i stanowi dla nich własną, autonomiczną, niewyręczalną przez żadną inną zasadę normatywną, prakseologiczną zasadę działań naukotwórczych.

W tym miejscu wraca jednak pierwsze pytanie. Czy samo konsekwentne i wierne respektowanie tej zasady przez naukowca czyni dlań eo ipso zbędnym już respektowanie jakichkolwiek innych jeszcze norm działania w przypadku zaistnienia pomiędzy nimi kolizji? Czy zasada prakseologiczna nauki nie staje się dla uczonego najwyższą – i w tym sensie jedyną – normą działania? Czy innymi słowy uznanie waloru poznania prawdy jako zasady normatywnej dla naukowca nie staje się równoznaczne ze wskazaniem dla niego zasady wszelkich zasad, czyli zasady stanowiącej „ostatnie słowo etyki w sprawie etyki dla naukowca"? Czy wskazując na zasadę prakseologii, obowiązującą w dziedzinie badania naukowego, nie wskazujemy tym samym nie tylko na warunek ko-

nieczny, lecz także na warunek wystarczający do rozwiązania problemu etyki dla naukowca? Czy po prostu prakseologia działań naukotwórczych nie jest dla uczonego tożsama bez reszty z etyką?

Zauważyliśmy już chyba, że przyjęcie afirmatywnej odpowiedzi na to pytanie zbiega się w zasadzie z treścią drugiego wyżej wymienionego przez nas wariantu. Wszak postulować dla uczonego prawo do wyjątku od norm zwykłej etyki w przypadku kolizji działania naukotwórczego z zasadami tej ostatniej to dokładnie tyle samo co uznać wartość poznania prawdy za wartość non plus ultra, czyli za wartość najwyższą, a w każdym razie w praktyce jedynie miarodajną, pośród wartości obowiązujących w działaniu. Czy więc odrzucenie pierwszego wariantu nie zmusza nas do przyjęcia drugiego? Rozważmy zatem implikacje drugiego wariantu.

Otóż teza, że czynności naukowe człowieka uprawiającego naukę w przypadku kolizji z normami zwykłej etyki nabywają prawa do wyjątku od tych ostatnich, implikuje w pierwszym rzędzie, że specyficzna wartość, jaką jest dla obszaru badania naukowego wartość prawdy, posiada sama z siebie moc normowania działania uczonego nie tylko jako działania naukotwórczego, ale również moc normowania jego działania jako działania ludzkiego po prostu, czyli moc normowania działania uczonego również jako człowieka. Lecz moc normowania działania ludzkiego jako takiego, czyli działania człowieka jako człowieka, stanowi właśnie cechę istotnie definiującą normę moralności jako taką, czyli zasadę działania etycznego par excellence. Do istoty tejże normy należy bowiem to, że stanowi ona kryterium oceny działań człowieka jako człowieka, czyli kryterium oceny jego działań jako ich świadomego i wolnego podmiotu, czyli sprawcy i zarazem kryterium oceny jego działań w świetle tego, kim on sam jako pierwszy ich adresat jest i kim są wszyscy inni aktualni bądź możliwi adresaci jego działania. Chodzi tu o przysługującą człowiekowi jako człowiekowi wartość bycia podmiotem zdolnym do poznania prawdy i do jej wyboru, wartość zwaną osobową godnością. Urasta ona do rangi kryterium moralnej oceny działań człowieka jako człowieka. Nie trzeba tu bodaj podkreślać, iż godność ta stanowi sui generis aksjologiczny absolut, sui generis nie redukowalne do niczego innego już więcej aksjologiczne non plus ultra, domagając się od (każdej) osoby względem (każdej) osoby – niczym innym więcej nie warunkowanej i w tym sensie bezwarunkowej, czyli kategorycznej – afirmacji, afirmacji osoby po prostu dla niej samej. To właśnie wyraża formuła: Persona est affirmanda propter se ipsam. Wartość osobowej godności, stanowiąc przy tym moment definiujący człowieka jako człowieka: a więc każdego z poszczególna i wszystkich razem, wyklucza w konsekwencji – jako rzecz absurdalną z etycznego punktu widzenia – próbę zaafirmowania kogokolwiek z ludzi kosztem negacji kogokolwiek innego, choćby wszystkich pozostałych kosztem kogoś jednego. Tak zatem teza, że czynności naukotwórcze człowieka uprawiającego naukę w przypadku kolizji z normą etyki nabywają prawa do

wyjątku, implikuje, iż norma prakseologiczna twórczości naukowej, jaką jest twórczość zmierzająca do poznania prawdy, posiada moc znoszenia tej kolizji, czyli moc równą co najmniej mocy normy etycznej, co znaczy, że staje się właściwie z nią identyczna. Dzięki temu wspomniana kolizja staje się właściwie pozorna, lub jest kolizją... dla nie wtajemniczonych.

To z kolei implikuje, że wartość, jaką jest poznawanie prawdy, posiada nie tylko moc wyróżniania działań naukotwórczych w obrębie działań ludzkich tout court (co jest oczywiste), lecz co więcej, ma moc wyjmowania (niejako) właściwości działania ludzkiego jako ludzkiego z obrębu działań ludzkich i przenoszenia go bez reszty na działania naukotwórcze jako takie, czyniąc z nich działania ludzkie par excellence, co wszakże równa się pozbawieniu działań ludzkich nie posiadających znamion działań naukotwórczych tego znaczenia, które im jako takim dotąd wyłącznie przysługiwało: znaczenia działań ludzkich. W wyniku tego – i jest to kolejna implikacja – tytuł prawdziwego człowieka przysługuje odtąd wyłącznie ludziom uprawiającym naukę. „Reszta" zostaje – w każdym razie – pozostawiona w kategorii „zwyczajnych ludzi", co jednak tu należy rozumieć dokładnie w ten sposób, że w imię naukowego badania uczonemu wolno ich traktować instrumentalnie, czyli tak jakby nie byli osobami, a więc jak nieludzi, chociaż wyglądających na ludzi (może „jeszcze-nie-ludzi" lub „już-nie-ludzi").

Pozostawiamy tu na uboczu sprawę, czy ktokolwiek z uczonych domaga się w rzeczywistości zawieszenia „zwykłej etyki" w imię wymogu wartości naukowego badania (poznawania prawdy), jak również sprawę, czy dany uczony zawieszając de facto etykę w swej praktyce badawczej zdaje sobie de iure sprawę z logicznych implikacji swej postawy i swego postępowania z przywłaszczeniem sobie tytułu nadczłowieka włącznie. Sprawę tę jednak, jako casus facti, stawiam tu świadomie poza obrębem mej analizy ograniczając się do jednej tylko uwagi. Czy brak zdawania sobie sprawy do końca z logicznych implikacji swej decyzji moralnej jest w przypadku człowieka nauki („nie wie, co czyni") okolicznością „pro" czy „contra"? Trzeba by może zapytać wprost samych uczonych, jak by reagowali na test w rodzaju: Nocens sed innocens quia insipiens.

Wracając zaś do głównego toku naszej analizy trzeba postawić istotne pytanie pod adresem drugiego wariantu z pozycji jego wymienionych co dopiero implikacji. Czy jest w ogóle do pomyślenia moc zdolna wyjąć działania naukotwórcze z obrębu działań ludzkich, a podmioty działań naukotwórczych, czyli ludzi uprawiających naukę, uczonych, z kategorii ludzi? Czy może tego rodzaju moc posiada – lub ją nabywa dla siebie – wartość, którą jest wartość poznawania prawdy, gdy ktoś szuka z myślą o całej ludzkości? Czy może ktoś z ludzi władny jest nadać tejże wartości – może by tu przywołać robiącą zawrotną karierę we współczesnej antropologii ideę „schöpferische Vernunft" – tę właśnie moc, której ona sama z siebie nie posiada? Czy jednak człowiek, który by

tęże moc dla siebie postulował, nie postulowałby w gruncie rzeczy dla siebie samego dokładnie mocy decydowania o tym, kto z ludzi jest – lub przynajmniej będzie dla niego – a kto z ludzi nie jest – lub przynajmniej dla niego nie będzie – człowiekiem? Oto czego by ów człowiek potrzebował i co by dopiero wystarczyć mogło, by zdołał w imię wartości poznania prawdy – a ogólniej: w imię jakiejkolwiek wartości różnej aniżeli wartość samej osoby – dokonać wyczynu równego cudowi: wyczynu „zawieszenia etyki". Czy jednak nie pytamy tu o to, czy człowiek może to, czego nie może, jak długo – w każdym razie – pozostanie tylko człowiekiem? Pytanie to zamyka definitywnie sprawę drugiego wariantu.

Czy wszystko to nie znaczy jednak, że w imię afirmacji dobra, którym jest osoba, musimy pozbawić wszelkiej doniosłości etycznej tę wartość, jaką jest wartość poznania prawdy, a więc wartość, której bezsprzeczny walor uznaliśmy co dopiero także w oparciu o absurdalne konsekwencje wariantu pierwszego? (Słowo „także" dodałem, gdyż chodzi o sprawę oczywistą bez przeprowadzonej analizy logicznej. Chodzi wszak o wartość, która na drabinie tak zwanych dóbr moralnie doniosłych lub dóbr dla osoby podchodzi pod szczebel najwyższy.) Bynajmniej! Właśnie równoczesne ujawnienie absurdalnych konsekwencji logicznych obu wymienionych wariantów wskazuje nam – pośród biegunów wadliwej dysjunkcji: „albo-albo" – wystarczająco ostro rysujące się „tertium" („i"). Tak więc oto w imię afirmacji godności osoby jako osoby nie można – i nie wolno – ani z jednej strony redukować samej osoby do czegoś, co okazuje się jedynie dobrem dla osoby, chociażby tak dla niej ważnym jak poznanie prawdy, ani też z drugiej strony nie można – i nie wolno – nie afirmować dóbr, bez których afirmowania bądź niepełna, bądź wręcz niemożliwa jest afirmacja samej osoby.

Rzecz osobliwa, widząc obecnie wyraźniej już kontury rozwiązania problemu widzimy – mocą sprzężenia zwrotnego – ostrzej teraz sens samego problemu, sens pytania wyjściowego. Czyż nie było to pytanie o to, w jakim stosunku pozostaje wartość rządząca jako norma normans poszczególnymi dziedzinami działalności człowieka, a w szczególności wartość rządząca dziedziną działalności naukotwórczej człowieka, do wartości, która stanowi norma normans działania ludzkiego jako takiego, czyli działania człowieka jako człowieka? Najkrócej: w jakim stosunku pozostaje afirmacja osoby jako osoby do afirmacji tego dobra dla osoby, którym jest wartość poznania prawdy? Od razu widać, że pytanie zahacza o ontoaksjologię osoby ludzkiej. Pytaniem: Czy mogę zaprzeczyć prawdzie przez siebie poznanej bez zaprzeczenia samemu sobie? – które przełożyliśmy na pytanie: Czy mogę zaprzeczyć prawdzie przez siebie poznanej bez sprzeniewierzania się samemu sobie? – dotykamy sedna (nerwu) sprawy – myślę – nie tylko problemu. Dotykamy jego rozwiązania.

Rzecz jasna, nie zawsze można jednoznacznie określić stosunek afirmacji pewnych, bardziej szczegółowych dóbr dla osoby do afirmacji samej osoby, zwłaszcza w konkretnych przypadkach. Wystarczy wziąć pod uwagę troskę

o zdrowie, szczególnie mając na uwadze różnicę pomiędzy zdrowiem własnym i drugich, a następnie różnicę pomiędzy zdrowiem bezpośrednich lub dalszych tylko podopiecznych, lub tak zwanych obcych. Tym niemniej wskazane co dopiero prawidło pozwala z całą precyzją sformułować to, co nazwałbym „matrycą uetycznienia prakseologii" w ogóle, a prakseologii działań naukotwórczych w szczególności. Oto ona: W imię afirmacji dobra, jakim jest osoba, czyli w imię afirmacji należnej osobie – jako wartości ze swej istoty moralnie powinnościorodnej – należy respektować wszelkie autonomiczne reguły prakseologiczne służące urzeczywistnianiu (pomnażaniu, maksymalizacji) specyficznych dla danej dziedziny działania wartości, zwanych dobrami dla osoby, jak dalece tylko bądź urzeczywistnianie samych tych dóbr, bądź aplikacja reguł ich urzeczywistniania nie staje w kolizji z wartością, jaką jest sama osoba, czyli jak długo afirmacja poszczególnych dóbr, dla osoby bądź aplikacja reguł ich urzeczywistnienia wyklucza możliwość instrumentalnego potraktowania (manipulowania) jakiejkolwiek ludzkiej osoby.

Powiedziawszy to, co powiedziałem, muszę sobie postawić samokrytycznie pytanie: Czy wolno komukolwiek u schyłku XX wieku fatygować kogokolwiek po to, by raz jeszcze powtórzyć rzecz od tysiącleci dobrze znaną? Przecież powtórzyłem tu tylko innymi nieco słowami znaną tezę św. Augustyna, iż wszelka sprawność ludzka staje się cnotą moralną dopiero, gdy jest „uformowana przez miłość" („a caritate informata"), co znaczy, gdy jest sposobem afirmowania osoby dla niej samej, i że dopiero dzięki temu sprawność ta odznacza się ową zadziwiającą cechą: staje się czymś, czego nie można nadużyć: „qua nemo male utitur". Przecież niczego nie dodałem do słów św. Tomasza, który powiada, że nie samo jeszcze męczeństwo jako takie czyni z męczennika bohatera moralnego, lecz dopiero sprawa, dla której gotów jest na mękę i śmierć. To samo mówi Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, twierdząc, że roztropność – której on sam przydziela zaszczytną rangę woźnicy cnót, auriga virtutum – nie różniłaby się niczym od przebiegłości i sprytu, gdyby nie pozostawała na wyłącznej służbie tego, co godziwe, co honestum. Żywą reminiscencję tej samej intuicji spotykamy w znanym rozróżnieniu I. Kanta pomiędzy normami hipotetycznymi, które zresztą on sam nazywa normami roztropnościowymi, oraz normami kategorycznymi, znamionującymi dziedzinę etyki. Tym samym nurtem myślenia biegnie Cz. Znamierowskiego rozróżnienie norm teleologicznych i aksjologicznych, i wreszcie T. Kotarbińskiego rozróżnienie norm prakseologicznych i etycznych, a dalej prakseologii i etyki.

Przyznaję: nie powiedziałem nic nowego. Ale i dodaję: nic nowego powiedzieć nie chciałem, wychodząc z przekonania, że w powtórzeniu sprawy od dawna znanej chodzi zarazem o przypomnienie sprawy po wsze czasy ważnej, sprawy więc, której z tego powodu nigdy nie wolno przestać przypominać. Także dziś. Właśnie dlatego Josef Pieper, gdy w roku 1933 nastał trudny czas dla Europy i dla świata, uznał za stosowne przypomnienie tylko tego jednego

zdania św. Tomasza, które co dopiero zacytowałem. Przypomniał go rozprawą, której nadał tytuł będący wezwaniem: *Über die Tapferkeit* (O odwadze). Chciał oszczędzić Europie i światu Norymbergi. Czy dzisiaj mamy Norymbergę za sobą? Człowiek ciągle na nowo staje przed trybunałem historii. Dlatego za – i wraz z – wielką tradycją tej nauki, która widziała swe powołanie zawsze jako służbę wobec tego, co człowiecze, czyli jako służbę wobec kultury, której duszą jest kultura duszy – powtarzam: Nauka jako gałąź prakseologii jest tylko jednym ze szczególnych przypadków ogólnego prawidła, które rządzi stosunkiem wszelkiej prakseologii do etyki. Naczelna wartość nauki, jaką jest wartość poznania prawdy, tak samo jak każda inna specyficzna dla danej dziedziny działania wartość, stanowiąc norma normans dla wyodrębnionego przez siebie zespołu czynności ją urzeczywistniających pozostaje ostatecznie norma normata w obliczu nieredukowalnej wartości i zarazem normy wszelkich norm, jaką jest godność osobowego podmiotu aktywności człowieka z aktywnością uczonego włącznie. Rządząc się własnymi, autonomicznymi prawidłami ze względu na dochodzenie do czegoś tak w sobie samym cennego, że autotelicznego poniekąd, jak poznawanie prawdy dla samego jej poznania (propter ipsum scire, propter ipsam veritatem jak powie Arystoteles), nauka ujawnia zarazem – i to z pozycji swej specyficznej wartości, jaką jest poznanie prawdy, swe dalsze, podwójne co najmniej zrelatywizowanie (odniesienie) aksjologiczne: odniesienie do (wartości) tego, co poznawane, co jest właśnie „obiektywizowane" poprzez poznanie jako świat jego przedmiotów, universum, jak i odniesienie do (wartości) tego, kto poznaje, kto jest tegoż poznania podmiotem i kto właśnie jako podmiot poznający universum ujawnia się sam sobie jako przekraczający universum, jako niespodzianka dla samego siebie pośród poznawanego universum, jako ktoś, kto właśnie poznając cokolwiek bądź swym własnym aktem poznania jako prawdę o świecie wiąże się sam prawdą swego własnego aktu poznania do jej uznania za prawdę aż po jej wolny wybór i to pod groźbą dokonania rozłamu w samym sobie. Kto właśnie poprzez tę jedyną w swoim rodzaju strukturę podmiotu zajmuje zupełnie unikalną pozycję w widzialnym świecie, kto jako jedyny w świecie podmiot pośród przedmiotów, czyli właśnie jako osoba, staje na jego aksjologicznym szczycie. Uczony staje na nim wraz – ale i na równi – ze wszystkimi osobami. Rozpoznawszy sam któregoś dnia w sobie – a dodajmy, że do tego niekiedy służy lepiej więzienie Kowalskiemu czy Schmidtowi niż uczonemu jego gabinet czy laboratorium – swą własną podmiotową strukturę, widzi od razu też, że odkrył w sobie wraz ze swoim „ja" każde inne „ja", strukturę „ja" jako „ja" tout court. I że każdemu z nich, niezależnie od tego, czy znajduje się w przypływie euforii badawczej, czy w stanie nocnego spoczynku, przysługuje znamię aksjologicznego non plus ultra, znamię perfectissimum in entibus. Przysługuje mu, ex aequo z owym „najmniejszym z maluczkich" pogrążonym w embrionalnym śnie i ex aequo z owym „najbardziej upośledzonym", o którego upomina się wobec świata J. Rawls,

aby reguła sprawiedliwości mogła sprawiedliwości regułą pozostać. Każdy tu jest wyjątkiem, wyjątkiem, który „wyłącza" wszystko, co jest tylko rzeczą, i który „włącza" każdego, kto jest osobą, wszystkich razem i każdego z osobna. Jest wyjątkiem pośród wyjątków, jest osobą wśród osób. I każdy z osobna w sposób definitywny – przez sam fakt swego bycia w świecie – mierzy każde każdego poczynania w tym świecie, także każde poczynanie tego, dla kogo normą bezpośrednią jest poznawanie prawdy o świecie, mierzy i normuje, nadając wszelkim poczynaniom w tym zakresie jedynie godny człowieka jako człowieka sens. Uczony służy człowiekowi, gdy służy prawdzie, lecz biada mu, gdyby zechciał poddać kogokolwiek z ludzi w służbę swej prawdzie.